
Los (d)efectos del texto: controversias en torno a las prácticas rituales de los musulmanes europeos

The faults of the text: debates about the ritual practices of european muslims

Alberto López Bargados



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/etnografica/271>

DOI: 10.4000/etnografica.271

ISSN: 2182-2891

Editor

Centro em Rede de Investigação em Antropologia

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 junio 2010

Paginación: 213-242

ISSN: 0873-6561

Referencia electrónica

Alberto López Bargados, « Los (d)efectos del texto: controversias en torno a las prácticas rituales de los musulmanes europeos », *Etnográfica* [En línea], vol. 14 (2) | 2010, Puesto en línea el 21 octubre 2011, consultado el 22 mayo 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etnografica/271> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etnografica.271>



Etnográfica is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Los (d)efectos del texto: controversias en torno a las prácticas rituales de los musulmanes europeos¹

Alberto López Bargados

Tras revisar la aplicación de las diversas teorías del ritual elaboradas por la antropología a contextos islámicos, y más específicamente los análisis efectuados sobre la práctica del sacrificio durante la festividad del *Ayd al-adha*, el artículo analiza las dificultades que encuentran las diversas comunidades musulmanas afincadas en Europa para llevar a cabo dicho sacrificio y las eventuales transformaciones a las que se ve sometida la práctica ritual. Asimismo, el artículo convierte las controversias que envuelven la práctica sacrificial islámica en Europa en un ejemplo ilustrativo de un problema general, a saber, el que se genera en torno al lugar que las prácticas religiosas deben ocupar en el espacio público europeo.

PALABRAS-CLAVE: Islam, migraciones, Europa, ritual, sacrificio, espacio público.

EN LAS COMUNIDADES MUSULMANAS, LOS RITUALES (*IBADAT*, SING. *ibada*), es decir, los actos litúrgicos fundamentales requeridos para un miembro de la comunidad, ocupan, como no podía ser de otro modo, un lugar central entre las formas de reconocimiento e identificación de los miembros de la *umma*, de la comunidad de creyentes. Y entre esos “actos de obediencia” que el creyente debe a su Señor (Hawting 2006: xiii), el ritual del sacrificio celebrado durante el *Ayd al-adha* tiene reservado ciertamente un papel propio, un verdadero “hecho social total” que hace gala de una densidad que desafía cualquier aproximación intelectual. En principio, el *Ayd al-adha*, traducido comúnmente

1 Agradezco a mis colegas Manuel Delgado y Gerard Horta, así como a los colegas de GRID (Grup de Recerca de l'Islam a la Diàspora), la ayuda que me han prestado con sus contribuciones y sugerencias.

como “fiesta del sacrificio”, es una fiesta que se celebra el décimo día del *Dhu'l-Hijja*, el mes de la peregrinación, y que conmemora el acto esencial de sumisión ofrecido por Abraham (Ibrahim en la tradición islámica) a Dios cuando, dispuesto a inmolar en su nombre a su hijo Ismail, fue detenido por el ángel Gabriel, quien sustituyó a Ismail por un cordero e instituyó que a partir de ese momento Ibrahim y sus descendientes conmemorasen la ocasión con un sacrificio animal.² Conocida, por su importancia, como la “Pascua musulmana”, el carácter ecuménico de la fiesta del sacrificio es una evidencia que puede constatare allí donde se localice una familia o comunidad musulmana, y la diversidad de nombres con que se refiere la fiesta (*Ayd al-adha*, *Ayd al-kabir*, *Tabaski*, *Qurbani*, fiesta del cordero, etc.) no hace más que resaltar su extensión y generalidad. Por otra parte, el seguimiento masivo de la fiesta queda perfectamente reflejado en las estadísticas que dan cuenta del número de animales vendidos en las jornadas previas al *Ayd*: en Turquía, las estimaciones sitúan en torno a 4 millones los animales sacrificados durante el sacrificio *qurban* de 1997; tres años antes, en 1994, un 37% de los hogares turcos habrían sacrificado durante dicha celebración (Gokalp 1998: 230-231). En cuanto a Marruecos, las estimaciones indican que el *Ayd* es ocasión para que se sacrifiquen la mitad del total de corderos que se consumen en el país durante todo el año (Reysoo 1991).

Precisamente, la importancia concedida a la fiesta del sacrificio en el calendario ritual de las comunidades musulmanas me llevó, hace aproximadamente tres años, a interesarme por su organización y cumplimiento en el seno de las diásporas magrebí, subsahariana y pakistaní de Catalunya, en España. Ante la evidente centralidad que los propios informantes otorgaban a dicho ritual, las múltiples dificultades que enumeraban para su ejecución constituían así una ocasión especialmente interesante para interrogarse sobre las dimensiones teóricas y prácticas del gesto ritual, sobre la propia naturaleza de la textualidad islámica, fuente básica de la producción de normas para la *umma*, y por extensión sobre los obstáculos añadidos que las comunidades musulmanas en Europa debían afrontar como consecuencia de su encaje en un espacio político y cultural cuyo campo religioso se definía sobre un criterio de progresiva secularización. Esas fueron las condiciones que guiaron una investigación sobre las prácticas rituales de las comunidades musulmanas de Catalunya que ahora mismo se encuentra en su recta final, y que, en mi caso particular, se concentró en las diversas diásporas que coinciden sobre el barrio del Raval, en el centro de la ciudad de Barcelona.³ Retomo

2 Los elementos esenciales del ritual se apoyan en sendas suras del Corán: la sura 37, *as-saffat* (“Los alineados en filas”), en particular la aleya 107, y la sura 108, *al-kauzar* (“La abundancia de bien”), en la aleya 2.

3 El proyecto de investigación, financiado por la Generalitat de Catalunya a través del Inventari del Patrimoni Etnològic (Inventario del Patrimonio Etnológico) bajo el título de “Diásporas [continua]

así aspectos fundamentales de una documentación etnográfica en curso que, desde un primer momento, percibió en el *Ayd al-adha* una suerte de nudo gordiano que, *via* la textualidad islámica, permitía contrastar la proverbial tradición reflexiva de la antropología en torno al papel y lugar del sacrificio en las sociedades humanas con el clima antisacrificial que se extendía, como una mancha de aceite, por el conjunto de los Estados de la Unión Europea, proceso del que no quedaba ciertamente exento el Estado español. Aunque la controversia sobre los sacrificios cruentos era antigua, y encontraba entre sus ponentes a personalidades de la talla de William Robertson-Smith, Max Weber o Marcel Mauss, parecía adoptar un sesgo nuevo en el fragor de los debates en torno al dogma secular y la cuestión del pluralismo religioso en Europa, de modo que me lancé a ello con el convencimiento de que la fiesta del sacrificio era verdaderamente un *topos* central en la economía moral y los procesos de configuración comunitaria de los musulmanes, tanto en países de mayoría musulmana como en aquellos en que constituyen una minoría religiosa.

EL SACRIFICIO ISLÁMICO COMO ENIGMA

Ahora bien, la misma extensión e importancia del ritual del sacrificio constituye, por sí misma, un enigma. En primer lugar, la complejidad nos asalta cuando afrontamos la naturaleza emulativa de los sacrificios que, el décimo día del mes de *Dhu'l-Hijja*, tienen lugar a lo largo y ancho de la *umma* islámica, y que constituyen réplicas del acto sacrificial que los musulmanes en peregrinación a La Meca realizan en Mina, el llamado *hady*, en clara conmemoración del sacrificio de Ibrahim tal y como es relatado por el Corán. La conexión entre los sacrificios animales que ese día practican los musulmanes del mundo entero con la ceremonia que tiene lugar en el seno del complejo ritual del *haji* está fuera de toda duda, como lo demuestra el hecho de que los procedimientos técnicos que se siguen para llevar a cabo toda forma de sacrificio animal en el mundo musulmán, y que señalan la licitud del consumo de la carne sacrificada, imiten en lo esencial el acto de inmolación que tiene lugar en Mina durante la peregrinación. No obstante, la notable autonomía de que parece gozar la fiesta del *Ayd al-adha* en sus diversas denominaciones frente al sacrificio de Mina abre numerosos interrogantes sobre el carácter conmemorativo de dicho ritual. Desde el punto de vista lógico, pues, resulta inevitable vincular el sacrificio genérico que tiene lugar en el mundo musulmán durante el *Ayd al-adha* con el complejo ritual del *haji*, de la peregrinación a La Meca, aunque esa relación no esté exenta de incógnitas.

En este sentido, conviene recordar que la relativa parquedad del mito abrahámico, la mencionada opcionalidad del sacrificio, la falta de identificación entre víctima y sacrificante y, como consecuencia, la ausencia de una dimensión propiamente expiatoria en el sacrificio ritual musulmán condujo a diversos autores a negar el carácter propiamente religioso de dicha práctica (Grandin 1978: 96).⁴ Por otra parte, y a pesar de que el sacrificio durante el *Ayd* es calificado desde la óptica de la jurisprudencia islámica como un deber colectivo, y no individual, liberando por tanto de su cumplimiento a quienes no posean los medios económicos necesarios para su realización, el carácter netamente individual del sacrificio tal y como se ejecuta en el mundo musulmán, y en especial durante el *hajj* a La Meca, plantea interrogantes sobre una liturgia que teóricamente debería consagrar la dimensión colectiva del Islam y que en realidad parece concordar con las posiciones más ortodoxas, que postulan el rechazo a toda forma de mediación entre el creyente y la divinidad (Abdessalam 2004: 44). Por ello, aunque parece indiscutible la función de comunión que conserva el sacrificio, especialmente a causa de la comensalidad que se le asocia, esa dimensión presenta disonancias con buena parte de las declaraciones de los informantes, recogidas en Barcelona a lo largo de un trabajo de campo que todavía no ha concluido. En ellas, los aludidos destacan por encima de todo la importancia de que el sacrificio se acometa en nombre de la estricta voluntad individual (*niyya*), como reflejo de las relaciones personales establecidas entre el creyente y Dios. Otros testimonios parecen confirmar esa afirmación (Siddiqi 1978: 9-13; Abdessalam 2004: 56-57; Diop 2000: 59).⁵

En su despliegue más simple y general, la morfología del acto ritual podría describirse como sigue: cada año, cuando se aproxima el décimo día del mes de *Dhu'l-Hijja*, con la variación que supone la aplicación de un calendario lunar que se retrasa invariablemente entre diez y doce días con respecto al año solar, los varones musulmanes en edad adulta se aprestan a comprar un animal macho o parte de éste – si se trata de animales de gran tamaño, como el ganado vacuno o camellar, la compra puede compartirse – para proceder

4 Por su parte, Chelhod (1955) reconocía las importantes transformaciones operadas por el mensaje coránico en los rituales anteislámicos de los que provenían el *hady* y restantes formas de sacrificio, pero seguía percibiendo en el sacrificio musulmán un ritual de naturaleza expiatoria.

5 La “modernidad” del discurso monoteísta islámico y su rechazo de las formas de mediación ha sido objeto de largas controversias, en las que han participado autores tan diversos como Lévi-Strauss (1997), Gellner (1986) o Geertz (1994). A modo de apunte, sirvan estas líneas para señalar que, desde un punto de vista doctrinal, el sacrificio durante el *Ayd al-adha* carece sin duda de carácter sacramental, es decir, no se interpreta como un acto eficaz por sí mismo sino como una metáfora o símbolo de comunión y adhesión a la voluntad divina, lo que probablemente explica su carácter opcional. En esa evolución de lo eficaz a lo simbólico radicaba Weber el proceso de *Entzauberung*, de desencanto del mundo promovido por el calvinismo, una de las claves de esa modernidad a la que, por su vocación netamente conmemorativa, podría adscribirse fácilmente la discursividad islámica (*vide* Herrenschmidt 1989).

a un sacrificio el día señalado, tras la oración matinal que señala el inicio de un período sacrificial que, según las escuelas jurídicas o variantes doctrinales musulmanas, concluye en un período comprendido entre ese mismo día y los dos siguientes.⁶ Durante ese lapso de tiempo, toda carne sacrificada según el rito *halal*, que designa los alimentos consumibles por un musulmán, se considera investida de una especial sacralidad. Según la región de la *umma* de que se trate, se establecen diversos procedimientos para garantizar el cumplimiento de dos obligaciones igualmente asociadas al acto sacrificial: la comensalidad – es decir, el consumo colectivo de la carne sacrificial – y la distribución entre los pobres o necesitados, a la que normalmente se apela con la terminología árabe que el Islam emplea para designar las ofrendas de carne o alimentos en general, la *sadaqa*.

Dado el carácter normativo que adquiere la *techne* del ritual del sacrificio, y a tenor de la estrecha relación que guarda con dos de los llamados preceptos obligatorios de la religión musulmana, a saber, el *haji* o la peregrinación a La Meca y la obligación de practicar limosna, en este caso la *sadaqa*, es casi inevitable sentirse tentado a conceder a Hubert y Mauss (1995) que el sacrificio ocupa una posición de auténtica centralidad en el dominio simbólico y ritual de la religión musulmana si no fuera porque el acto ritual del *Ayd al-adha* no asume, salvo excepciones, una condición obligatoria (*wajib*), sino que pertenece al orden de la pura recomendación (*sunna*).⁷ He ahí una muestra más de la naturaleza enigmática del sacrificio ritual islámico: su omnipresencia y, al mismo tiempo, su condición opcional. La tentación, pues, de sucumbir a la “ilusión sacrificial” a la que tiempo atrás se refería Luc de Heusch (1976: 7),⁸ y determinar así un tipo ideal de sacrificio islámico que pudiera ser confrontado con los datos provenientes de otras sociedades se neutraliza, al menos en parte, en la medida en que el sacrificio ritual queda relegado del dominio de la obligatoriedad. Para resumir la situación, nos hallamos ante una actividad ritual que presenta un seguimiento ciertamente extensivo a pesar de su carácter puramente opcional, y que asume una función consagratoria de la colectividad, pese a que formalmente se presenta como una metáfora condensatoria del estricto monoteísmo islámico. Ante las particularidades que presenta la práctica del sacrificio ritual, y dado que en el mundo musulmán coexisten numerosas prácticas sacrificiales que difícilmente pueden ser reunidas bajo un único modelo lógico, nuestro objetivo no es establecer una suerte de gramática

6 Las diferencias entre las diversas escuelas suníes son, en todo caso, notables al respecto (*vide* Abdessalam 2004: 112).

7 *Vide* Bonte, Brisebarre y Gokalp (1999: 10). Únicamente las escuelas malikí y hanafí consideran el sacrificio *hady*, que tiene lugar en Mina en el contexto del *haji*, obligatorio.

8 Durand (1979: 134), por su parte, se refiere a la “[...] extensión imperialista de nuestras categorías [...] que [nos permite] unificar bajo ese término [sacrificio] las formas religiosas de la muerte de las bestias en culturas diversas”.

ecuménica del sacrificio musulmán – proyecto, como mostró Marcel Detienne (1979: 27), de inspiración cristiana – que desvele sus misterios y ofrezca una lección definitiva sobre el orden social que lo pone en práctica.

EL RITUAL DEL SACRIFICIO COMO PRAXIS

Es, sin ir más lejos, el empeño en esbozar los fundamentos de la gramática sacrificial del Islam lo que ha conducido durante décadas a diversos investigadores a un callejón sin salida. Considérese, por ejemplo, el argumento sostenido por Elaine Combs-Schilling (1989), quien destaca que el “mito fundamental del Islam” (el sacrificio de Ibrahim) consagra la patriarcalidad por cuanto concede el protagonismo absoluto al hombre e invisibiliza a la mujer, reduciéndola a una dimensión anecdótica. El argumento parece lógico si atendemos al carácter ciertamente androcéntrico del mito abrahámico. Sin embargo, como suele ocurrir en estos casos, tales argumentos se rebaten con las alusiones a una casuística que ilustre la diversidad de prácticas sacrificiales, y que impugne así todo esfuerzo explicativo que recurra, sin ir más lejos, a un canon litúrgico invariable, a modo de denominador común de tales prácticas.⁹ Para hacer frente a la tesis patriarcal, John Bowen recurre a las observaciones que Abdallah Hammoudi realizó en el Atlas marroquí, y menciona el papel que las mujeres juegan en el cuidado y preparación del cordero sacrificial, así como a su intervención estratégica en las prácticas carnales que tienen lugar con posterioridad al sacrificio propiamente dicho (Bowen 1992: 659). Otro ejemplo en el mismo sentido proviene de Walata, en el extremo oriental de Mauritania, donde las mujeres asumen el protagonismo en el segundo día del *Tabaski*, ya que entre las familias nobles es costumbre que en el segundo día se sacrifique en nombre de la esposa, quien delega la función de matarife en un *hartani*, un antiguo esclavo (Alonso Cabré 2008). Ahora bien, es preciso recordar que esa diversidad de prácticas no contraviene las diversas posiciones de las escuelas jurídicas del Islam al respecto, que pese a sus diferencias guardan, como hemos señalado, una discreta ambigüedad sobre el género del sacrificante – y del sacrificador –, permitiendo de hecho que éste pueda ser una mujer.

Es por ello que creemos que una opción más interesante consiste en observar las circunstancias que concurren en las prácticas sacrificiales y olvidar las grandes teorías sobre el sacrificio islámico, las cuales han tratado, tal vez vanamente, de reunir bajo una misma categoría acciones rituales que sólo adquieren pleno sentido en su puesta en escena, en conjunción con un entorno económico, político y moral preciso (Severi 2007: 23-24). Todo un ámbito contingente

9 En este punto, pensamos en la distinción que, en el ámbito de la comunicación ritual, Rappaport (2001: 96) establece entre mensajes autorreferenciales y mensajes canónicos.

al acto mismo de sacrificar y de participar en los elementos adyacentes al rito es sistemáticamente escamoteado de los análisis que persiguen ante todo el “sentido” del ritual del sacrificio, razón por la cual nos parece necesario aplicar un enfoque más fenoménico y performativo a la cuestión del sacrificio musulmán, especialmente en un contexto que, como el europeo, está marcado por la condición de religión minoritaria del Islam, y donde lógicamente su ejecución debe contar con especificidades propias distintas de las dinámicas dominantes en sociedades mayoritariamente musulmanas.

Algunos años atrás, David Parkin enfatizó el carácter irreducible de la práctica ritual subrayando que las controversias sobre la correcta ejecución de una ceremonia sólo podían articularse verdaderamente a través de la ejecución misma, y principalmente por medio de las decisiones espaciales y direccionales que el ejecutante tomase. Aunque las afirmaciones verbales podían acompañar las *performances* del ritual, éstas no podían traducirse exactamente a palabras, de manera que la particular relación que cada uno de los ejecutantes mantenía con el espacio elegido como escenario constituía *per se* el marco y la finalidad de la discusión (Parkin 1992). De un modo u otro, el entorno, y la relación mantenida con él por los ejecutantes, es el único capaz de otorgar pleno sentido a la acción ritual, pero es importante recalcar que ese sentido no se construye como una referencia discursiva o simbólica externa al ritual mismo, sino en el mismo acto contingente de su despliegue. El “sentido” sería, así, la expresión de la competencia ritual adquirida por los ejecutantes, una suerte de “disposición cultivada” (Bourdieu) que implica que el ritual “[...] exista sólo en los esquemas y estrategias culturales específicos para la ritualización, encarnados y aceptados por personas de comunidades culturales específicas” (Bell 1992: 107).¹⁰

Nos remitimos, pues, a la dimensión esencialmente técnica del acto ritual y a la serie compleja de circunstancias que envuelven su ejecución completa, en la convicción de que la naturaleza eminentemente práctica o performativa del ritual sacrificial – como de los restantes rituales – no se agota ni queda circunscrita por su semántica, y que la mitología, ideología o tradición – según se quiera – que sanciona y consagra dicha actividad actúa como un refuerzo emocional que sitúa al sacrificante en un universo moral, al que, sin embargo, sólo se adscribe plenamente en el momento de la participación. La naturaleza paradójica del ritual del sacrificio así expuesto sólo toma cuerpo en la medida en que, como hemos señalado, se pretendan esbozar los principios de una gramática, sentar las bases de una “álgebra del ritual” de una vez por todas.

10 Aquí se perciben claramente los ecos de la obra fundacional de Hubert y Mauss (1995: 131), en la que el sacrificio es percibido como una tecnología ritual destinada a establecer un puente de comunicación con lo sagrado mediante una consagración de la víctima que se efectúa en el acto ritual mismo, ya que “es el propio sacrificio el que le confiere esta naturaleza”.

En cambio, enfatizar la dimensión performativa por encima de cualquier otro objetivo, reconocer la irreductibilidad del hecho práctico de sacrificar, nos debería permitir eludir en parte esas paradojas para centrarnos, no tanto en los diversos relatos que conectan el sacrificio con el universo textual de la *umma* islámica, sino en la agencia que el cumplimiento satisfactorio de esa práctica otorga a quienes la realizan, así como en los sentimientos diversos – resignación, incomodidad, inquietud – que en consecuencia puede experimentar quien, por una u otra razón, se ve incapaz de llevarlo a cabo con éxito.

NOTAS SOBRE LA TEXTUALIDAD ISLÁMICA

Se trata, en fin, de evitar las trampas que nos plantea una normatividad que busca su legitimación en los textos sagrados. Los estudios sobre la ritualística musulmana, como en otros ámbitos, han estado demasiado tiempo concentrados en el análisis de las formas ideales o en las investigaciones genealógicas, de manera que la observación de las prácticas concretas no podía muchas veces sino testimoniar la corrupción de esas formas prístinas, el conflicto entre lo que Frederick M. Denny (1985: 65) definió en su día como “los enfoques normativo y descriptivo del comportamiento” de los musulmanes. El origen de ese conflicto se halla, sin duda, en el carácter particular que poseen los textos sagrados en el Islam. La naturaleza singular, increada, del Corán, así como la referencia al ejemplo del Profeta, que supone la existencia de los *hadices*, conforman un corpus ineludible, una suerte de agujero negro al que se ven abocados todos los exégetas, obligados a lo largo de la historia del Islam a dictaminar la corrección de tal o cual práctica en relación con esas fuentes textuales y sus derivaciones. Para justificar un comportamiento o razonar una decisión, se recurre a las fuentes últimas de la *sharia*, pues su influencia es tal que ningún otro mecanismo legitimador parece cumplir mejor con esa función sancionadora, especialmente si tenemos presente que su ambigüedad se presta a interpretaciones en ocasiones diametralmente opuestas. La consecuencia extrema de esa auténtica omnipresencia de la textualidad es, precisamente, las lecturas literales, aquéllas que rechazan la necesidad de toda hermenéutica, características del llamado fundamentalismo.

Ahora bien, uno de los rasgos más llamativos de la textualidad islámica, y en particular de las posiciones fundamentalistas o “escrituralistas”, es la atención prestada al ritualismo, la necesidad que experimenta de expresar de manera explícita y pública la profesión de fe, la minuciosidad con la que prescribe las conductas adecuadas, especialmente en el espacio público, lo que podría interpretarse como una voluntad de “[...] reducir la normatividad social a su rostro más visible, que es también su rostro social” (Benkheira 1997: 13).

En efecto, se ha evocado en muchas ocasiones la dimensión ortopráctica de la religión musulmana, la enorme atención que la jurisprudencia presta

a la regulación de los actos cotidianos de los creyentes, instituyendo lo que Benkheira define como una “política del cuerpo” (Benkheira 2000: 28-29), es decir, un modelo de autoridad que parece complacerse especialmente en ejercer una distinción minuciosa entre lo lícito (*halal*) y lo ilícito (*haram*) y cuya puesta en práctica se expresa idealmente en las prescripciones y prohibiciones alimentarias. Sea por las insuficiencias de un monoteísmo estricto que, como decía Gellner (1969), siempre precisa “que el verbo se haga carne” y que se instituyan formas de mediación, sea por las propias limitaciones emocionales que conlleva una religión construida teóricamente sobre la noción de creencia, sobre la relación personal e intransferible establecida entre el creyente y la divinidad, lo cierto es que el cuerpo ha devenido, a lo largo de la historia del Islam – como en la historia de otras tantas sociedades humanas –, el lugar por antonomasia sobre el que la religión inscribe su huella, tal vez porque ningún otro dominio adopta mejor ese papel de metáfora condensatoria de la sociedad. Nilufer Göle parece colegir de esa vocación ortopráctica del Islam que nos hallamos ante una especificidad de lo que ella misma denomina la “expresividad del modo de actuar islámico”, es decir, de ese “[...] repertorio de acción [...] que se exterioriza y se inscribe en el cuerpo y en el espacio” (Göle 2007: 27). Sin embargo, no nos parece que se trate de un rasgo específico de la expresividad musulmana, sino más bien una característica asociada, como señala Mary Douglas, a aquellas sociedades que, en determinados períodos, despliegan una intensa actividad de control social, de la que el control corporal no sería sino la expresión simbólica (Douglas 1978: 94). En definitiva, como lo intuyó genialmente Marcel Mauss, el cuerpo físico no es otra cosa que el reflejo hipostasiado del cuerpo social (Mauss 1979).

De ese modo, parecería como si uno de los objetivos perseguidos por la religión musulmana en general fuese el de esbozar la representación de una corporalidad específica, y si las diversas tradiciones jurídicas describen con delectación, entre otras muchas cosas, el tamaño que deben tener las uñas de los creyentes y el momento adecuado para cortarlas, la manera correcta de sentarse o la forma de rasurarse la barba, la rigurosa gestualidad asociada al sacrificio aparece así como la encrucijada en la que se articula funcionalmente el universo simbólico de lo comible con la expresión privilegiada de una corporalidad que manifiesta su pertenencia a la *umma* mediante la ejecución de una serie de gestos precisos. El sacrificio musulmán establecería así los límites para el campo de maniobras del cuerpo del musulmán, y su gestualidad actuaría como una suerte de principio catalizador de la pertenencia para quien lo pone en práctica.

Pero si esas son las propiedades prácticas de la ejecución o *performance* del ritual, tanto más se acentuarán en un contexto donde, como el europeo, se desencadenan las angustias derivadas de un horizonte inmediato en el que se vuelve posible la simple desaparición de la comunidad o su disolución en un

medio cultural distinto. Allí donde la comunidad adopta un carácter transnacional, y donde además el Islam se enfrenta a una situación de religión minoritaria, los ritos reactualizan idealmente un espacio familiar fragmentado, y enfatizan así la identidad de un colectivo marcado por la incertidumbre de su futuro.¹¹ La costumbre, destacada constantemente en las referencias a la práctica del *Ayd* en la llamada “diáspora”, del “sacrificio por procuración”, es decir, de la delegación del sacrificio ritual en un pariente que, situado en la sociedad de origen, recibe el dinero necesario para la compra del animal y actúa como sacrificador, ejecutando la inmolación en nombre del sacrificante emigrado, no se pone en práctica esencialmente ante la imposibilidad de realizar correctamente el sacrificio en la diáspora, tal y como suelen señalar los informantes, sino porque de ese modo se actualiza idealmente un vínculo familiar mediante la acción consagradora por excelencia, reforzando además un sentimiento comunitario que adquiere carácter transnacional.

Nos hallamos, una vez más, ante la extrema relevancia del sacrificio, pero esta vez despojado de las equívocas referencias al modelo abrahámico, y donde su importancia deriva de la definición práctica, que establece del escenario en el que deben moverse los cuerpos de los creyentes, así como de las normas implícitas que éstos seguirán en sus movimientos. Como indicaba Catherine Bell (1992: 98) en una clara referencia a Bourdieu, el objetivo de la ritualización no es otro que la producción de un “cuerpo ritualizado” que adquiera la competencia práctica necesaria en los esquemas estratégicos que permiten la ejecución de ritual y, a través de esa ejecución, la realización del sistema social al que esos cuerpos se adscriben. Como hemos señalado, esa normatividad impuesta sobre los cuerpos busca legitimarse en una tradición textual y sagrada, pero para su eficacia importa mucho menos su fidelidad al texto que su puesta en práctica.

LOS PROCEDIMIENTOS DEL SACRIFICIO RITUAL

Por ello, bueno será que seamos consecuentes con esa afirmación y concentremos nuestra atención, en primer lugar, en el procedimiento que prescribe la ejecución correcta del ritual del sacrificio, y posteriormente en la flexibilidad y provisionalidad propia de las prácticas concretas, para enfrentar las singulares circunstancias en que tiene lugar la “agencia” de los musulmanes europeos. Dado que los sacrificios que tienen lugar en el seno de la *umma* durante el *Ayd al-adha* pueden considerarse una réplica del acto sacrificial (*hady*) que el peregrino acomete en Mina el décimo día del *Dhu'l-Hijja*, en el marco del completo

11 La función consagratoria de los actos rituales ya fue consignada en uno de los textos fundacionales de la llamada teoría del sacrificio, a saber, las *Lectures on the Religion of the Semites* de William Robertson-Smith (1894: 269), que atribuía esa función primordial a la célebre comensalidad del rito sacrificial.

ritual del *haji*, y puesto que la mayor parte de las prescripciones que afectan al sacrificio de Mina se extrapolan igualmente a toda forma de sacrificio animal (*dhabiha*, del verbo *dhabaha*, degollar), comenzaré por la descripción del *hady* para acto seguido referir las diferencias que guarda con el sacrificio que tiene lugar fuera del estricto contexto de la peregrinación.

Las prescripciones prácticas que regulan la licitud del sacrificio ritual provienen de fuentes distintas. Las alusiones coránicas a la técnica sacrificial son claves, pero se limitan a repertoriar lo que podríamos definir como la gestualidad básica (especies animales elegibles, posición que debe ocupar la víctima, etc.), y en la medida en que se considera que la regulación completa se inspira en la imitación del sacrificio que el propio Profeta realizó durante su última peregrinación a La Meca, dichas especificaciones se encuentran fundamentalmente consignadas en los *hadices*, en la tradición de dichos atribuidos al Profeta, objeto como se sabe de una larga controversia sobre su autenticidad en la historia de la jurisprudencia islámica. Al margen de la controversia, hay esferas del sacrificio que pese a todo parecen prestarse a mayor confusión, dada la escasez y parquedad de las fuentes: así, técnicamente, el sacrificio puede llevarlo a cabo cualquier persona musulmana, siempre y cuando esté en posesión de sus facultades mentales. Ciertamente, la costumbre ha consagrado que el sacrificante sea varón, y en preferencia que lo lleve a cabo en su propio nombre, pero se contemplan y admiten los actos de delegación, donde en todo caso se recomienda que el sacrificante acompañe y ayude si es preciso al sacrificador que realiza el acto en su nombre. El animal destinado al sacrificio se halla, en cambio, sometido a una reglamentación más precisa. La víctima debe presentar un aspecto saludable, y carecer de manchas o taras que pudieran poner en duda su salubridad; así, el animal no puede ser ciego, tuerto, cojo, etc. Debe pertenecer a las diversas especies bovinas, ovinas, caprinas o camélidas, aunque se opte de preferencia por un cordero, óptimo para el ideal del sacrificio individual; en cuanto a las edades legales de cada una de las especies para convertirlas en víctima sacrificial, éstas son objeto de controversia en función de las escuelas jurídicas, pero en general se admiten los cinco años para los camélidos, dos años para los bovinos, un año para los caprinos y ovinos. Una vez seleccionado, el animal debe ser consagrado mediante una serie de acciones rituales (principalmente el *taqlid* y el *ish'ar*) que sitúan a la víctima en un estado de sacralidad del que no puede escapar sino mediante la inmolación; ésta tiene lugar con el animal orientado en dirección a la *qibla* y recostado sobre su lado izquierdo salvo si se trata de un camélido, en cuyo caso el animal debe estar trabado, sin llegar a recostarse. La sección, con un cuchillo bien afilado, producida sobre el cuello del animal, dispone de modalidades distintas en función de la especie, aunque en todo caso se prohíbe la decapitación completa del animal. La inmolación debe acompañarse de diversas fórmulas adventicias, entre las cuales las más importantes son la pronunciación de la *tasmiyya* (“En el nombre de Allah”) y

el *takbir* (“Allah es el más grande”). Una vez degollado, debe permitirse que el animal se desangre por completo, para evitar que el sabor y olor de la sangre corrompa la carne. El incumplimiento de alguno de estos pasos acarrea teóricamente la conversión de la víctima en *mayta*, en carroña, incomedible por los musulmanes y por supuesto desprovisto de toda eficacia propiciatoria.

Fuera de la peregrinación, los sacrificios emulativos del *Ayd al-adha* (*dahaya*, sing. *dahiya*) obedecen a un criterio de simplificación, en especial por lo que hace a los procedimientos de consagración de la víctima, mucho más fáciles y, según las escuelas de que se trate, situados únicamente en el plano de la recomendación (Grandin 1978: 104). Sin embargo, el resto de la reglamentación que afecta al *hady* se aplica igualmente al *dahiya*, incluyendo en esto las edades legales y el procedimiento seguido durante la inmolación propiamente dicha. De hecho, las mencionadas regulaciones son igualmente válidas para toda otra forma de sacrificio ritual animal. Como en el caso arquetípico del *hady*, se debe intentar abstener al animal de todo sufrimiento innecesario, y el proceso de desangrado debe completarse antes de proceder al despiece del cadáver. Como veremos seguidamente, la cuestión del sufrimiento del animal es objeto de interesantes debates en el contexto del Islam europeo.

Estas son, en síntesis, las principales condiciones técnicas que debe cumplir el sacrificio ritual en sus diversas modalidades. Ahora bien, es obvio que la ejecución del ritual sólo es posible cuando los propios sacrificantes ponen en marcha con éxito una serie de estrategias destinadas a permitir la realización del ritual, y cuando diversos actores e instituciones de la sociedad en que aquéllos viven facilitan y dan acceso a todo lo necesario para ello. Si el ritual se ejecuta individualmente, comprometiendo en él a los miembros más directos de la familia, lo cierto es que se precisa una cierta organización económica e institucional que acoja las actividades rituales de los musulmanes. De ahí que, por imprescindible que resulte, las dimensiones de análisis se multipliquen si hacemos entrar en juego el orden social en que se inserta el ritual del *Ayd al-adha*. Especialmente en contextos donde el Islam constituye una minoría religiosa, como Europa, resultan vitales una serie de decisiones que dependen parcialmente del sacrificante, pues condicionan el despliegue de la actividad ritual de manera estructural. Es cierto que algunas de ellas no son distintas a las que debe afrontar el musulmán que desea sacrificar en un contexto donde el Islam es dominante, tales como la elección y selección de animal a sacrificar – donde intervienen en primer orden los criterios económicos – o la decisión sobre el momento preciso de la inmolación en el marco de los tres días que genéricamente estipulan las diversas escuelas jurídicas de Islam. Otras, sin embargo, se deben al contexto particular en que vive el musulmán, en este caso Europa, como la elección del lugar para el sacrificio e incluso la posibilidad de permitir una delegación práctica del acto ritual ante la imposibilidad de realizarlo tal y como está estipulado. En fin, otra serie de decisiones escapan por

completo al ámbito de decisión del sacrificante, y se circunscriben sin ir más lejos a las normativas europeas relativas al sacrificio animal que todo matadero debe cumplir escrupulosamente, o al proceso de comercialización de la carne y de sus derivados, sometido igualmente a una reglamentación precisa.

LOS RITUALES RELIGIOSOS EN EL ESPACIO PÚBLICO EUROPEO

En esas condiciones, la ejecución del sacrificio ritual musulmán debe sortear las dificultades que supone el encaje de una práctica ritual minoritaria que posee su propia dinámica e inercias en una estructura social donde el campo religioso – y de “religioso” calificamos al sacrificio ritual musulmán, de acuerdo con la mayor parte de informantes europeos, musulmanes o no, que así consideran dicho ritual – presenta constantes muy distintas a las que ponen en práctica los ejecutantes de dicho ritual, o al menos así son percibidas por los restantes miembros de las sociedades europeas. No se trata aquí simplemente de un problema de acomodación por el que los emigrantes musulmanes y sus descendientes, poseedores de una religiosidad basta y exuberante, deban adecuar su particular manera de entender y practicar la religión a los principios básicos de la experiencia religiosa individualizada y centrada en la creencia propia de la Europa moderna o postmoderna, sino de un problema de concepción misma del lugar que lo religioso debe ocupar en el cuerpo social. Como señalaba Armando Salvatore, la ecuación Islam y Europa debe ser reconsiderada, no únicamente desde la perspectiva de una “tradición” musulmana de la que a menudo tenemos una imagen demasiado estereotipada y estática, sino también del lado de la configuración histórica en Europa de un espacio público ideal entendido, a la manera habermasiana, como ámbito de libre expresión de las voluntades políticas individuales y colectivas, y del que lo religioso se encuentra teóricamente relegado (Salvatore 2004: 1014). Desde este punto de vista, las polémicas que envuelven a las prácticas rituales musulmanas en Europa no dibujan tanto un escenario, más o menos dramatizado, en torno a un pretendido conflicto civilizatorio, sino que se sitúan plenamente en el marco de una larga y controvertida tradición europea de conformación de la civilidad y del papel que lo religioso debe adoptar en esa construcción. Por decirlo de manera muy resumida, el “problema” de las prácticas rituales musulmanas en Europa es, en tanto que tal, un problema ante todo europeo.

Problema o problematización, lo cierto es que las reacciones negativas de que son objeto dichas prácticas se inscriben, en primer lugar, en la lógica de conformación de un espacio público concebido como escenario neutral tutelado por el Estado secular y de relegación de la esfera religiosa al ámbito de “lo privado”, proceso que también se define generalmente como de “secularización”. Ahora bien, como decimos, la conformación de ese modelo hegemónico de espacio público no es fruto de una lenta impregnación consensuada de los

valores democráticos, ni tampoco viene dado de una vez por todas como perfecta encarnación de la Razón, sino que cristaliza, en virtud de un conjunto preciso de normas morales que enmascaran su naturaleza represiva, bajo la apariencia del pluralismo (Salvatore y LeVine 2005: 4). Muchas de las contestaciones o impugnaciones a ese modelo acaban siendo relegadas y despreciadas precisamente porque se les aplica un código moral necesariamente contingente que no obstante se presenta como la conclusión feliz de un largo y costoso proceso de configuración de la “civilidad”.

En segundo lugar, una parte importante de esas voces críticas se pronuncian contra la propia condición sacrificial de un ritual juzgado como abyecto y exuberante en exceso, con independencia del lugar en que se ejecute y del papel social que se le reserve. El espectáculo inútil de la sangre derramada, el olor nauseabundo, la crueldad de la inmolación de la víctima, dirían esas voces, son contrarios a una sensibilidad religiosa volcada sobre la intimidad de la fe y el rechazo a toda forma de mediación, características del anti-ritualismo tal y como en su día fue definido por Mary Douglas. Conviene traer aquí a colación los argumentos de la antropóloga británica, y recordar que el carácter progresivamente individualizado de la práctica religiosa de la modernidad europea tiene su lógica contrapartida en la impugnación de las expresiones religiosas de emotividad colectiva que, por su propia naturaleza, tienden a celebrarse en lo que podría definirse como el “espacio público”. Así pues, en opinión de Douglas, esos dos procesos están estrechamente ligados en la medida en que, si el ritualismo es propio de sociedades con un fuerte acento comunitarista, el anti-ritualismo lo es de aquellas sociedades en que esos vínculos tienden a debilitarse, anunciando un repliegue más o menos intenso sobre el individuo (Douglas 1978: 33).

Ahora bien, dado el énfasis que, del siglo XVIII en adelante, puso el Estado moderno en configurar un ceremonial propio que rivalizase – hasta superarlo – con el monopolio ejercido en ese terreno por las diversas iglesias, parecería que el anti-ritualismo no sería sino el anverso de una moneda cuyo reverso, a falta de otra terminología más adecuada, estaría compuesto precisamente por los “ritos seculares” patrocinados por el Estado. Aunque parece claro que, tal y como se ha conformado la escena pública en Europa desde el siglo XVIII, el rechazo de una ritualística juzgada exagerada y caduca se halla en directa relación con la concepción del espacio público, si se me permite la expresión, como un territorio “libre de religiosidad”, no es menos cierto que nada garantiza que la modernidad consista en un vasto e ineludible proceso de secularización. Berger, entre otros, se ha referido al proceso de contrasecularización que parece estar viviendo la modernidad, esto es, el proceso de recuperación del terreno que las instituciones y prácticas religiosas habían perdido en la escena pública europea (Berger 2002: 41). Es en ese marco global de re-emergencia de lo religioso que adquiere sentido lo que algunos observadores han definido como

la “reislamización de Europa” (Cherribi 2003: 193) o la conformación de un “contraespacio público musulmán” (Göle 2007: 26). En esa arena pública de conflicto y de debate que cada vez se asemeja menos al ideal deliberativo del ágora y más a un tribunal en el que se regula cuidadosamente la toma de palabra, los rituales musulmanes exhiben lo que debería estar oculto, aportan desorden – y por lo tanto, apelando nuevamente a Douglas, suciedad – al meticuloso ordenamiento del marco convivencial cuya perfección amenazan con contaminar. En ese sentido, la principal amenaza que rituales musulmanes como el del *Ayd al-adha* ciernen sobre la escena europea no radica en su condición irracional o en su falta de respeto por las reglas de civilidad, sino en su vocación de configurar un referente comunitario alternativo al del propio Estado.

LA PRÁCTICA DEL AYD: UN RITUAL EUROPEO MINORITARIO

Pero centrémonos ahora en los diferentes procesos que culminan con la celebración del *Ayd* en el espacio europeo. A fin de resultar más esclarecedor, he optado por destacar los grandes rasgos de la evolución que sigue la fiesta del sacrificio en el contexto europeo por contraste con las situaciones que se viven en las sociedades de mayoría musulmana, aunque el esfuerzo comparativo sintetice peligrosamente una realidad muy plural.

La falta de reconocimiento oficial

Si el proceso de inmolación, relativamente estipulado por la normatividad de los textos, apenas sufre variaciones en el contexto de la diáspora europea, un conjunto de decisiones y acciones que rodean el sacrificio propiamente dicho se ven claramente modificadas en un territorio en el que, por encima de todo, el *Ayd* no es jornada festiva. Acaso ese es el aspecto que más recalcan los informantes: mientras el *Ayd*, así como los dos días siguientes, constituye un período festivo en los países musulmanes que da pie a la conformación de una atmósfera lúdica participada por todos, y en la que el sacrificio ocupa una posición central, el carácter privado de la fiesta en Europa exige una negociación laboral que no siempre tiene éxito, y que en muchas ocasiones obliga a los trabajadores musulmanes a diferir el sacrificio, bien al siguiente fin de semana, bien al final de la jornada laboral, fuera por tanto de las horas estipuladas para el sacrificio, que señalan en preferencia el período comprendido entre la plegaria de la mañana y el mediodía. Pero la dificultad de encaje de los horarios laborales con el ciclo ritual es sólo un aspecto, aunque importante, de un problema de alcance más global, y que no es otro que el de la imposibilidad de publicitar la fiesta. En Europa, por las razones que estamos exponiendo, el *Ayd* se celebra casi siempre en un contexto de privacidad y de discreción que entra en directa contradicción con la vivencia comunitaria y explícita de la fiesta tal

y como se desarrolla en los países de mayoría musulmana. Esa discreción, vinculada tanto a la ilegalidad del sacrificio doméstico – cuando éste puede llegar a celebrarse – como en términos más generales a la necesidad de mantener una actitud de prudencia en un contexto en el que las prácticas rituales musulmanas no son bien comprendidas o aceptadas, llega a hacer de los padres de familia musulmanes unos verdaderos expertos en el arte de la ocultación o, como señalaban Dassetto y Hennart (1998: 196), les inviste de una competencia “subterránea” que logra en ocasiones que la inmolación pase desapercibida.

La ilegalidad del sacrificio ritual doméstico

Esta es, sin duda, la norma jurídica vigente en la práctica totalidad de la Unión Europea que más condiciona la práctica del sacrificio ritual musulmán: la inmolación doméstica está prohibida en Europa. Sólo ese dato debería bastar para comprender las dificultades a las que se enfrentan los musulmanes deseosos de cumplir con el *Ayd*. En el caso de España, amparándose en criterios de salud pública y asimismo de salvaguarda del bienestar de los animales, el sacrificio fuera de los lugares destinados al efecto está severamente castigado – excepción hecha del sacrificio que el ganadero realiza en su hogar para consumo propio –, como lo está el recurso a matarifes no profesionales. El Real Decreto 54/1995, sobre la protección de los animales en el momento del sacrificio, perfectamente homologable a la normativa europea, cuida especialmente de los aspectos sanitarios, con el fin de evitar que se produzcan “situaciones antihigiénicas”, y trata de preservar a los ciudadanos de un “espectáculo de la muerte” al que no están acostumbrados en medios urbanos.¹² En esas condiciones, todo sacrificio que se realiza fuera del ámbito de los mataderos o que es ejecutado por personas sin la cualificación necesaria es ilegal, y por tanto considerado una infracción administrativa. Si bien las multas a los infractores de la mencionada ley son todavía escasas, la ilegalidad a la que se ven abocadas las prácticas sacrificiales en España condena a muchos sacrificadores musulmanes a la clandestinidad. Proliferan así los sacrificios realizados a hurtadillas en la bañera de la vivienda de una familia musulmana, o en claros en los bosques cercanos a las poblaciones en los que se reúnen de madrugada un grupo de musulmanes para proceder, con el mayor sigilo, al sacrificio. Mientras los musulmanes que residen en medios rurales gozan por lo general de mayores posibilidades para realizar la inmolación, aquéllos que residen en medios urbanos, habitualmente en pisos pequeños que no disponen de patios, ven a menudo frustradas sus expectativas, y tras varios años de conflicto con el vecindario, muchos de ellos deciden renunciar a la práctica, comprar la carne del *Ayd* en las carnicerías que se abastecen en los mataderos poseedores del selo *halal*, o bien realizar el

12 *Festa del Xai*, nota informativa correspondiente al año 2001, Direcció d’Afers Religiosos, Generalitat de Catalunya.

sacrificio “por procuración” (Brisebarre 1998a: 27-28), contando con la cooperación de sus familiares en el país de origen.

Tras la verdadera persecución legal del sacrificio cruento que se ha instaurado en los países europeos, y que afecta al sacrificio islámico en la misma medida que lo hace a las fiestas taurinas o a otras ceremonias tales como la *matança del porc*¹³ catalana, se percibe sin duda la vocación del Estado por regular y monopolizar las ocasiones en que se “da muerte”, arrogándose éste la única autoridad para hacerlo. Si los requisitos para dar muerte se encuentran tan celosamente estipulados es porque la autoridad del Estado se exhibe ejemplarmente a través del ejercicio único de esa potestad, de manera que toda transgresión de esa norma es interpretada como una impugnación implícita a su legitimidad para ejercerla. Sacrificar en Europa está prohibido en la misma medida en que sólo el Estado se arroga el derecho a ejecutar.

El pragmatismo forzoso de los sacrificantes

Por otra parte, tanto la clandestinidad de la práctica sacrificial como la aceptación de una normativa muy restrictiva provoca que las familias musulmanas renuncien fácilmente a sus criterios de selección ideales – en el caso de los corderos, y para los magrebíes, un macho, no castrado, con cuernos, y moteado – en provecho de las adquisiciones más prácticas, aún cuando éstas puedan contravenir la norma musulmana. Un caso interesante lo hallamos en los animales sacrificados en los mataderos: a causa de la enfermedad de la encefalopatía espongiiforme, la llamada enfermedad de las “vacas locas”, el consumo de las carcasas de los animales, y en particular la médula ósea, está sometido a severas restricciones en cuanto al momento de la matanza. Así, entre los corderos, y como precaución, la norma prohíbe sacrificar animales con más de un año, precisamente la edad mínima que varias escuelas jurídicas islámicas exigen para proceder a su sacrificio. En esas condiciones, como decimos, muchos sacrificantes optan por poner pocos reparos a la víctima elegida y resignarse con el fin de poder llevar a cabo el sacrificio, aunque puedan ser conscientes de su alejamiento de un modelo más o menos ideal. La privatización de la festividad, o su relegación a un ámbito discreto, se combina además con las particulares condiciones que atraviesan las comunidades musulmanas europeas, formadas muchas veces por miembros de familias en proceso de reagrupamiento, y donde la provisionalidad – en muchas ocasiones la imposibilidad de acceder a una residencia legal – también condiciona el desarrollo del sacrificio. Con frecuencia, además, la falta de experiencia previa en el procedimiento a seguir, así como las dificultades para establecer un proceso de transmisión de esos conocimientos, obliga a improvisaciones que, sean o no “canónicas”, suscitan en ocasiones fuertes debates. Quien haya asistido al sacrificio ritual

13 Matanza del cerdo.

en la diáspora europea habrá constatado seguramente la precariedad con que a menudo se procede a la inmolación: el deseo de no hacer ruido para no molestar a los vecinos, la falta de experiencia previa por cuanto la celebración no ha podido realizarse en años anteriores, el papel novedoso asignado a las mujeres solas durante el sacrificio, y no únicamente en las fases previas y posteriores a éste... En ocasiones, la falta de destreza en el manejo del cuchillo lleva a una distribución de tareas inesperada, y se cede la acción de inmolar a la persona más diestra con el fin de agilizar el trámite, reacomodando, un tanto improvisadamente, las funciones del sacrificador y del sacrificante.

En todos los lugares, el ritual es objeto de una aguda controversia centrada en la corrección de los procedimientos seguidos, pero en la diáspora europea esa controversia adquiere un tono nuevo, fruto de la presión añadida por las circunstancias vividas como minoría religiosa. Sin embargo, la voluntad de celebrar el ritual parece superar en muchas otras ocasiones las tensiones derivadas del procedimiento, de manera que la subversión de las formas teóricamente canónicas no es objeto de comentario alguno y parece vivirse con absoluta naturalidad. Esa situación puede deberse, bien a un intento pragmático de pasar página y centrarse en lo que se considera esencial, es decir, en el sacrificio, bien a un desconocimiento concreto de algún procedimiento a seguir. Ahora bien, no debe pensarse que las discusiones entabladas al respecto de los procedimientos constituyen una muestra de decadencia o crisis de la práctica ritual; antes al contrario, las discusiones conforman una parte esencial de aquélla. Como señalaba recientemente Carlo Severi, el refuerzo comunitario que ejercen los rituales no se satisface únicamente soldando unanimidades mecánicas, sino también mediante las controversias y dudas que suscita su ejecución, y que son de hecho inherentes, no sólo a la propia acción ritual, sino en general a toda acción humana (Severi 2007: 23-24).

La despersonalización del sacrificio ritual

Tal vez en ningún otro ámbito se ponga mejor de manifiesto el déficit comunitario que condiciona la práctica del *Ayd* que en el proceso creciente de despersonalización que sufre el ritual. En los países de mayoría musulmana, el sacrificio se convierte en un acontecimiento familiar que actualiza y refuerza los marcos de sociabilidad, y en el que la víctima sacrificial adquiere un protagonismo que, salvo excepciones, pierde en Europa. El animal parece temporalmente sumergido en un proceso de humanización, y aunque resulte tentador interpretarlo como un intento de hacerlo digno de reemplazar simbólicamente a Ismail, el primogénito de Abraham, nos parece que dicho proceso ante todo facilita y reactualiza el núcleo familiar que durante los días o semanas siguientes gira en torno al nuevo miembro. Así, en el Magreb, por ejemplo, es costumbre adquirir el animal varios días e incluso semanas antes del *Ayd*, llevarlo al hogar y someterlo a un proceso de verdadera integración simbólica en el seno familiar:

el animal, preferiblemente un cordero, convertido en “animal de compañía”, recibe las sobras de las comidas familiares, es lavado en sucesivas ocasiones, se decora con *henna* y hasta puede llegar a recibir un nombre propio, mientras los hijos de la casa corretean con él y lo convierten en blanco de sus afectos y bromas. Ese proceso sólo concluye con la noche anterior al *Ayd*, cuando es costumbre someter al animal a un ayuno que rompe el vínculo simbólico con la familia que le acoge y facilita la labor del sacrificador al día siguiente. En general, se considera que el animal así sacrificado es portador de *baraka*, y que sus bendiciones se extienden al hogar en que tiene lugar la inmolación. Brisebarre evocaba la analogía con el martirio que muchos musulmanes establecen, y daba cuenta de los relatos que indican que la víctima es consciente de la suerte que ha de correr y pese a todo la acepta con extraña calma (Brisebarre 1998a: 24).

En este sentido, el contraste con la celebración en contextos europeos habla por sí mismo. Ante las dificultades para proceder al sacrificio doméstico, muchos musulmanes europeos optan por adquirir la carne del sacrificio en las carnicerías *halal*, donde a su vez se abastecen en los diversos mataderos habilitados al efecto. Ahora bien, es obvio que la matanza industrial en los mataderos impide la elección personal del animal por parte del comprador, que en este caso recibe únicamente la carcasa despellejada, y excepcionalmente la cabeza del animal,¹⁴ con lo que se escamotea un proceso de selección que contribuye una vez más a socializar el acto. En los casos, numerosos, en que se compra troceado, el comprador desconoce si el animal adquirido es macho o hembra, si estaba o no castrado o si poseía manchas en la piel. En esas condiciones, no puede sorprender, por parte de los informantes, la constante referencia a las sospechas que suscitan las técnicas empleadas en los mataderos, así como a la proximidad que los animales hayan podido tener durante su cría con granjas porcinas – contacto que convertiría en *haram* toda carne – o incluso la desconfianza ante las instituciones que acreditan la condición de *halal* de los animales sacrificados.¹⁵ Esa desconfianza y disgusto generalizados es de entrada producto de la frustración que experimentan los musulmanes al sentirse incapaces de controlar un proceso sobre el que tienen mucha mayor influencia en las sociedades de mayoría musulmana.

El repliegue sobre el marco familiar

Donde los musulmanes europeos conservan prácticamente intacta su influencia es en el terreno de la distribución de la carne sacrificial del *Ayd*. Ahora bien, en este punto, asistimos con frecuencia a la confusión de los sacrificantes

14 En los dos últimos años, el principal matadero que abastece la ciudad de Barcelona ha permitido, a título excepcional, que los corderos sacrificados para el día del *Ayd* conserven la cabeza, que se protege, a la salida del centro, con una bolsa de plástico.

15 En España, el Instituto Halal, creado por la Junta Islámica de España en 1986, y con sede en Córdoba, se encarga de tales acreditaciones.

y/o sacrificadores; cuando se interroga a los informantes al respecto, muchos de ellos aducen un modelo más o menos canónico de reparto, que dividiría la carne sacrificial en tres partes, un tercio destinado al propio consumo familiar, otro tercio al consumo de parientes próximos y vecinos, y un último tercio a los pobres y necesitados. En el contexto del Islam europeo, es la última categoría la que deviene problemática, y eso por dos razones, íntimamente relacionadas entre sí. En primer lugar, porque se ha constatado el aumento del consumo de productos cárnicos entre los musulmanes europeos. Mientras la carne es un producto caro y en general menos accesible en los países de que proceden muchos musulmanes europeos, la mejora de la capacidad adquisitiva de éstos y la mayor accesibilidad de los productos cárnicos asegura un crecimiento espectacular del consumo, lo que todavía se acentúa más en jornadas como el *Ayd*. En consecuencia, la dimensión redistributiva del sacrificio, en especial la parte destinada a los “pobres y necesitados”, es problematizada por numerosos testimonios recogidos en la ciudad de Barcelona. La argumentación de que en Europa “no hay pobres” (es decir, no hay pobres musulmanes necesitados), constatada asimismo por diversos observadores del fenómeno (Gonçalves 2008: 285; Brisebarre 1998a: 35), produce diversas respuestas por parte de las comunidades musulmanas europeas, entre ellas la de proceder a recolectas de dinero específicas en jornadas como el *Ayd* para enviarlas a mezquitas o instituciones benéficas en los países de origen de los feligreses, donde se considera que sí, hay pobres necesitados de limosna. En muchas ocasiones, no obstante, los sacrificantes se limitan a adquirir en la carnicería la carne del *Ayd* para destinarla íntegramente al consumo familiar, sin atender a sus deberes redistributivos. De ese modo, se generalizan las visitas entre parientes y vecinos sin que intervenga el intercambio de carne, sabedores unos y otros que todos han “sacrificado”.

Es evidente que, de existir una voluntad real y de encontrar las facilidades necesarias, las comunidades musulmanas europeas podrían establecer acuerdos diversos con instituciones benéficas para remitirles una parte de la carne sacrificada durante el *Ayd*, tanto más cuanto que nada parece impedir que el destino de esos alimentos pueda recaer en no-musulmanes. Ha habido, de hecho, algunos intentos al respecto.¹⁶ Sin embargo, la excepcionalidad de tales gestos lleva a pensar que tanto el envío de remesas monetarias excepcionales a las instituciones benéficas “de origen” como la tendencia a soslayar los deberes redistributivos de la carne del *Ayd* constituyen ejemplos de un repliegue sobre el marco estrictamente familiar que obedece tanto a la falta de cohesión de las comunidades en Europa como a las dificultades que éstas encuentran para dialogar con las instituciones que podrían hacerse cargo de esa distribución

16 En Barcelona, la comunidad de *Minhaj ul-Quran*, compuesta en su mayoría por ciudadanos de origen pakistaní, lo ha intentado en varias ocasiones, con resultados dispares.

entre los sectores más deprimidos de las sociedades europeas. El desconcierto ante una realidad sociológica distinta a la que muchos musulmanes europeos vivieron en su infancia o adolescencia, o que conocen por visitas periódicas en vacaciones, es en buena parte fruto del notable aislamiento que caracteriza a las familias musulmanas, y en parte se corresponde con el déficit comunitario que afecta a la sociedad en su conjunto.

La aparición de una dimensión reflexiva y crítica

Así, la atmósfera de alegría propia de la fiesta, que ha llevado a tantos musulmanes a denunciar los excesos de una celebración que ante todo debería exigir el recogimiento, se amortigua por la voluntad de pasar desapercibidos. Por otra parte, especialmente en contextos urbanos, la proximidad con musulmanes de otras procedencias es ocasión para discusiones sobre la elección de la especie a inmolarse, las modalidades del corte y distribución de la carne, el momento más adecuado para proceder al reparto, etc.¹⁷ La polémica suele afectar incluso a la elección de la jornada festiva, pues no es infrecuente que musulmanes de procedencias distintas celebren el *Ayd* en días distintos, tal y como ocurrió en Barcelona el pasado año 2007, cuando musulmanes africanos y asiáticos celebraron la fiesta con una jornada de diferencia.¹⁸ Esa falta de coordinación es percibida por muchos musulmanes europeos con enorme pesar, y asimismo como una metáfora de los males que aquejan a la *umma*. En este sentido, si en los países de los que provienen muchos musulmanes europeos las prácticas sacrificiales son relativamente homogéneas, en la diáspora europea tienen la oportunidad de observar la diversidad de que hace gala el *Ayd*, lo que fomenta el desarrollo de una actitud distanciada y crítica respecto a la fiesta. En muchos musulmanes europeos que optan por no sacrificar, se percibe así una cierta resignación que es fruto de la aplicación de una actitud reflexiva al respecto de la celebración.

En cualquier caso, dada la estigmatización de que son objeto los musulmanes en contexto europeo, esa actitud reflexiva debe interpretarse también, tal como hemos señalado, como un gesto pragmático. Especialmente en zonas urbanas, el *Ayd* es motivo de pequeñas trifulcas entre vecinos, de rencillas que a veces quedan sin resolver: desagües embozados, el olor penetrante de la sangre sacrificial, la preparación de los primeros platos, etc., son detalles que más pronto o más tarde serán empleados por el vecindario más reacio para consolidar un imaginario sombrío del musulmán. Anne-Marie Brisebarre recordaba

17 Para los musulmanes de origen magrebí, por ejemplo, resulta especialmente chocante la costumbre, propia de los musulmanes provenientes del África Subsahariana, de proceder al consumo de la carne “fresca”, es decir, inmediatamente después del sacrificio, práctica casi inconcebible en otros lugares (*vide* Diallo 2000).

18 “Marroquins i pakistanesos viuen per separat el dia del sacrifici”, *El Periodico de Catalunya*, 21 de diciembre de 2007.

cómo la imagen de crueldad atribuida a los musulmanes durante el *Ayd* por su trato a los animales se mezclaba en la década de 1990 en Francia con la memoria, todavía fresca en muchos ciudadanos, de los traumas de la guerra de la independencia argelina e incluso de la guerra civil que entonces asolaba el país, para reforzar el estereotipo del árabe “degollador” (Brisebarre 1998b: 52-53). Yo mismo, en Barcelona, he tenido la oportunidad de oír numerosos comentarios referidos a la analogía entre la destreza en el manejo del cuchillo del sacrificador y el fanatismo terrorista. Parece evidente que la naturaleza cruenta del sacrificio ritual es objeto de extrapolaciones tan fáciles como perversas que los medios de comunicación alimentan continuamente. La lógica proteccionista y contraria al sacrificio cruento que durante décadas ha dominado las campañas anti-taurinas orquestadas básicamente desde los países del norte de Europa se combina en este caso con el imaginario orientalista que observa la religión musulmana desde un prisma esencialmente anti-moderno, y es así como pueden proliferar artículos y opiniones que mezclan – en un *totum revolutum* sin otro sentido que inspirar temor en relación con los “otros” – sacrificios rituales, ablaciones de clítoris y mártires suicidas.

LAS LÍNEAS DE FUERZA DE UNA POLÉMICA: EL ATURDIMIENTO PREVIO

Precisamente, el debate generado en los últimos años en torno al aturdimiento previo (*pre-stunning*) de los animales es indicativo del tipo de dificultades que encuentran los musulmanes que desean practicar el sacrificio ritual en Europa. Una de las exigencias que se impusieron paulatinamente en los diversos Estados europeos por lo que hace a las modalidades de sacrificio animal es la aplicación de la técnica del aturdimiento. Inicialmente una práctica introducida para garantizar la seguridad del sacrificante ante los eventuales espasmos de la víctima, las diversas asociaciones de defensa de los animales, especialmente activas en países como Gran Bretaña o Suiza, se apropiaron de ella como argumento en favor de la reducción del sufrimiento de los animales, de manera que poco a poco ésta se generalizó, alcanzando su consagración en la normativa europea más reciente (Bergeaud-Blackler 2007: 968). Ahora bien, aunque en este campo, como en los restantes en asuntos musulmanes, no hay unanimidad, la práctica del aturdimiento previo al sacrificio es una de las principales objeciones que los musulmanes europeos esgrimen frente a las prácticas de inmolación de los mataderos europeos, puesto que globalmente consideran que la víctima debe llegar en plenamente consciente y en perfecto estado de salud al momento del sacrificio, y que el aturdimiento supone una alteración determinante de ese estado, especialmente cuando éste resulta irreversible. Así pues, diversas entidades musulmanas han solicitado a lo largo de las últimas décadas una exención del aturdimiento que, conviene recordar, ya existía en Europa en referencia al sacrificio *shehita* de las comunidades judías. Más allá

de las soluciones administrativas propuestas por los diferentes Estados europeos, y donde no podemos sino constatar que los países que muestran menos oposición a dicha exención son los países de tradición católica, como Francia, España, Italia o Portugal, lo cierto es que la solicitud de exención, como el permiso para sacrificar excepcionalmente fuera de los lugares habilitados para ello, esto es, los mataderos, ha sido objeto de críticas furibundas por parte de las asociaciones de defensa de los animales, que consideran que la aplicación de esas medidas supone un agravamiento del sufrimiento experimentado por los animales.

El debate se articula, pues, en torno a la crueldad dispensada a los animales en el momento de su inmolación, y probablemente los dos momentos álgidos se sitúan, respectivamente, en Francia y Gran Bretaña. En Francia, la espoleta que prendió una bomba cuyos ecos todavía no se han apagado fueron las diversas intervenciones que la actriz Brigitte Bardot, conocida simpatizante de la ultraderecha francesa, hiciera en 1990 contra la práctica de toda forma de sacrificio ritual (*halal* y *kosher*) en suelo francés. Significativamente, la ex-actriz aprovechaba esas intervenciones para arremeter contra la dejadez de un gobierno francés que permitía “la expansión del Islam en Francia” (Diop y Michalak 1996: 8). En cuanto al caso británico, el clímax se alcanzó en 1993, cuando el Consejo del Bienestar de los Animales de Granja (FAWC) de Gran Bretaña publicó un informe destinado al gobierno británico en el que precisamente se destacaba que el sacrificio *halal* y *kosher*, al rechazar las diversas prácticas de aturdimiento previo, causaban “un sufrimiento agudo a los animales”.¹⁹ En respuesta a tales consideraciones, proliferaron en medios musulmanes las opiniones que recalaban el rechazo que el Islam dispensa a toda forma de sufrimiento animal, y algunas asociaciones musulmanas europeas apelaron incluso a estudios científicos que, como el elaborado en la universidad de Hannover, demostraban justamente lo contrario, a saber, que el sacrificio islámico constituía la forma más indolora de inmolación de los animales, a tenor de un experimento en que se realizaron electroencefalogramas y electrocardiogramas a las bestias (El-Awady 2003). Aunque la polémica no se ha zanjado ni mucho menos, el Consejo Europeo mantuvo la exención a los métodos de aturdimiento previo en la Directiva 93/119/CE, que regulaba la protección de los animales en el momento de su matanza.²⁰

En realidad, el debate abierto sobre el trato dispensado a los animales en el momento de su muerte prefigura buena parte de las argumentaciones que centran este artículo. En primer lugar, más allá de la evidencia de que la sensación de dolor es una emoción subjetiva cuya aplicación al reino animal es compleja,

19 “Halal and kosher slaughter ‘must end’”, en BBC News, 10 de junio de 2003 <<http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/hi/uk/2977086.stm>>.

20 Vide Directiva 93/119/CE del 22 de diciembre de 1993.

nada parece garantizar que la aplicación del método de aturdimiento previo no sea, en sí misma, tremendamente dolorosa para los animales. Ahora bien, tal como lo puso de manifiesto Noëlie Vialles, lo que sí está claro es que la aplicación del aturdimiento, y la falta de respuesta motriz consiguiente por parte del animal, tranquiliza las conciencias de quienes interpretan los espasmos del animal degollado como una muestra innegable de sufrimiento, y la parálisis como ausencia de aquél (Vialles 2000: 48). Nos hallamos, como no podía ser de otra forma, en el terreno de las interpretaciones humanas del dolor animal, un complejo ejercicio de exégesis en el que fácilmente puede incurrirse en la tentación de aplicar estereotipos equívocos que banalicen el dolor animal en nombre de objetivos estigmatizantes. En un contexto como el europeo, que juzga severamente la exhibición de toda forma de ritualidad que no esté de una forma u otra tutelada por las instituciones del Estado, y donde se es particularmente crítico con prácticas cruentas como el sacrificio, interpretadas como verdaderas supervivencias bárbaras de formas de sociabilidad superadas, se presupone la crueldad de la inmolación ritual, que no es sino un efecto diferido de la crueldad intrínseca que se atribuye a quienes practican tales rituales.²¹

Asociado en definitiva el Islam con las prácticas alógenas de los inmigrantes en Europa, se prefigura así un escenario en el que el ideal de integración es simplemente la aculturación, proceso que exigiría la renuncia de los recién llegados a sus modos de sociabilidad colectiva y la adopción de los ritos seculares consagrados por el Estado. La superioridad científica de los métodos de aturdimiento previo, la eliminación del sufrimiento y la agonía en el animal, no serían así sino efectos derivados de la superioridad moral en que se funda la rotundidad y vehemencia de tales juicios. Por ello, dadas las prácticas “chocantes” de los musulmanes, la posible discusión sobre su condición de europeos se zanja señalando simplemente su extranjería con respecto a unos valores y tradición que se suponen comunes. Los agrios debates en torno al ingreso de Turquía en la Unión Europea ilustran ese caso. Ahora bien, los musulmanes no son los únicos damnificados del proceso hegemónico de secularización; en este sentido, resulta ilustrativo constatar la estigmatización de que son objeto quienes, en una Europa dominada por esa verdadera pulsión anti-ritualista, se califican a sí mismos de “practicantes”, y no únicamente, tal como exigiría el canon, de “creyentes”. En una asociación que verdaderamente se ha generalizado en buena parte de las élites económicas, políticas y culturales de Europa, el “practicante”, con independencia de la religión que profese, deviene poco menos que sinónimo de fanático, llegándose fácilmente a dudar

21 En este sentido, las concomitancias entre la polémica sobre el sacrificio *halal* y las sucedidas en torno a las fiestas taurinas del sur de Europa son evidentes, y los argumentos lógicos empleados por las asociaciones de protección de los animales son similares. Tras la polémica se oculta la pugna por el control y definición del “espacio público”. Al respecto de las campañas anti-taurinas y el debate sobre la barbarie del sacrificio, *vide* Delgado Ruiz (1986, 1990).

de su moralidad o sano juicio (Bowen 2004: 45). Circunscrita al terreno de la creencia, la voluntad de practicar explícitamente la religión se considera una conducta caduca, ñoña y, en última instancia, peligrosa o incívica.

No obstante, algunos aspectos de la polémica en torno al aturdimiento previo ofrecen giros inesperados, vueltas de tuerca paradójicas que nos llevan a interrogarnos sobre la naturaleza de la superioridad en que se basan los juicios sobre la crueldad del sacrificio ritual islámico, y que al tiempo nos recuerdan la capacidad casi ilimitada que tienen los alimentos para devenir una *matière à penser* y un instrumento central de la configuración comunitaria. Ante los fantasmas de una Europa desbordada por prácticas abyectas que suponen la derrota de unos valores juzgados como superiores, la creciente exigencia del etiquetado sistemático de los productos *halal* producidos en Europa, la imposición de una trazabilidad transparente con el fin de evitar el consumo de ese tipo de productos por quienes deploran los sacrificios cruentos, constituye una demanda sorprendente.²² Los defensores de esa estrategia podrán aducir que se trata de un requisito de información especialmente pertinente en el caso de los productos cárnicos tras el llamado “caso de las vacas locas”, y que no tiene otro objeto que salvaguardar los intereses legítimos del consumidor, pero no podemos evitar percibir en esa tendencia algo así como la contrapartida ritual a las prohibiciones alimentarias en que se funda el concepto de *halal*. Es cierto que, en primera instancia, la decisión de consumir o no los productos *halal* se deja al libre albedrío de cada individuo, pero no deja de chocar que los criterios que explican esa transparencia no sean de orden sanitario o legal, sino estrictamente morales, y que a su vez parezcan marcados por la misma lógica del miedo a la contaminación que esos mismos críticos del sacrificio *halal* repudian en sus vecinos musulmanes. Se trataría así de proponer una suerte de categoría invertida de *halal*, un *no-halal* que sirviese para canalizar la angustia del consumidor deseoso de evitar su connivencia con un gesto considerado bárbaro, pero que al mismo tiempo enfatizase, aunque sólo fuera por oposición, una comunidad sujeta a valores y prácticas distintas.

CONCLUSIONES

El estado liberal no debe transformar el requisito de separación *institucional* de la religión y la política en una carga *mental* y *psicológica* excesiva para aquellos de sus ciudadanos que profesan una fe. Por supuesto, de éstos debe esperarse que reconozcan el principio de que la autoridad política se ejerce con neutralidad frente a cosmovisiones concurrentes. Cada ciudadano debe conocer y aceptar que sólo las razones seculares cuentan una vez se

22 Sobre la tendencia al etiquetado sistemático de los productos *halal*, vide Bergeaud-Blackler (2007).

atraviesa el umbral institucional que divide la esfera pública informal de los parlamentos, tribunales, ministerios y administraciones. Pero todo lo que se requiere aquí es la habilidad epistémica para considerar la fe de uno reflexivamente desde el exterior, y para relacionarla con puntos de vista seculares (Habermas 2006: 9-10, énfasis del autor).

Recientemente, Habermas invocaba el ideal de un proceso de “autorreflexión hermenéutica” como condición para que los discursos religiosos pudieran emerger en el espacio público secular europeo sin poner en peligro los logros heredados en última instancia de la Ilustración. Es decir, apelaba a que las distintas confesiones religiosas que conviven en Occidente se dispusieran a aceptar una “modernización de la conciencia religiosa” (Habermas 2006: 13) similar a la experimentada por el cristianismo. Más allá de las dudas que despierta el alcance de la neutralidad teóricamente practicada por la autoridad política – y el caso español es útil al respecto –, debemos interrogarnos sobre el sentido y necesidad de esa “habilidad epistémica” que en definitiva circunscribe el campo religioso europeo a un único modelo legítimo, y problematiza por extensión toda intervención pública incapaz de escapar a lo que acaba por perfilarse como la trampa subjetiva de la fe. En el momento que una “minoría religiosa” rechaza o impugna ese modelo de relegación al ámbito privado – sea éste lo que fuere – y de individualización de la fe, y decide exhibir explícitamente aquello que mejor la define, es decir, su dimensión comunitaria, saltan las alarmas del moderno Estado secular, sublimado y proyectado idealmente en la retórica francesa de la *laïcité*. En suma, parecería que el Estado secular interpreta como una amenaza toda forma de comunitarismo que escapa a su control.

Claramente, esas circunstancias condicionan la presencia cada vez más visible del Islam en Europa. Como ha señalado Roy, el miedo a la comunitarización del Islam – especialmente acuciante en Francia – se articula en torno a las sospechas de que la religión musulmana pueda convertirse en vehículo de expresión de las etnicidades en conflicto que menudean en las sociedades de las que provienen los inmigrantes, o bien en vía de entrada para el fanatismo transnacional del terrorismo (Roy 2005: 58-59). En ambos casos, se objeta una misma cualidad, y de paso se estigmatizan aquellas prácticas que de una forma u otra actualizan esa *communitas* alternativa o díscola en un terreno donde, por así decirlo, las cartas están marcadas de antemano. Sólo la profunda extrañeza que la cotidianeidad del individuo religioso y practicante causa en contraste con los mitos que consagran el Estado liberal europeo y sus instituciones explica la hostilidad de la que aquél es objeto, y al tiempo el potencial trasgresor que de un modo u otro encarna ese nuevo “radical en potencia” (Ramadan 1998: 130).

En definitiva, si la religión musulmana en Europa concita tales animadversiones, es en gran medida porque su irrupción en el llamado espacio público

se ha producido con más rapidez, decisión e intensidad que otras confesiones, y no tanto por sus especificidades propias. El ideal de construcción europea presenta un problema de definición que es en gran medida deudor de las contradicciones del Estado liberal, y las invocaciones al pluralismo religioso, entendido como la ocasión para la elaboración de religiones a la carta en el marco de un verdadero consumo personalizado de experiencias religiosas, no resuelven el problema que plantean las “minorías religiosas”. En la escena religiosa europea donde, en el eslogan destacado por Hervieu-Léger, es posible el “believing without belonging” (Hervieu-Léger 1999: 53), creer sin formar parte de una comunidad de creyentes, y donde la fusión de conciencias en la que para Durkheim radicaba el fundamento de la experiencia religiosa se disuelve en provecho de una disociación de la fe de sus componentes rituales y comunitarios, el ritualismo en el que se empeñan parte de las comunidades musulmanas europeas se percibe muchas veces como un desafío intolerable que amenaza el orden convivencial, y que al tiempo se interpreta como la punta de lanza de un intento por imponer nuevas reglas de juego en el espacio público que sean respetuosas de la propia diversidad que presenta actualmente la población del continente. La práctica del sacrificio ritual durante el *Ayd al-adha* se convierte de ese modo en un campo de batalla que enfrenta a las posiciones hegemónicas que combinan una vocación anti-ritualista, la tendencia a la individualización de la fe y la advocación por un espacio público libre de contaminaciones religiosas contra quienes pretenden definir su acceso a la modernidad europea sobre bases comunitaristas en las que la religión, en sus discursos y sus prácticas, emerge para recuperar una centralidad perdida. Todo induce a pensar que ese proceso de negociación será largo, y que no ha hecho más que comenzar.

BIBLIOGRAFÍA

- ABDESSALAM, S., 2004, *Aïd al-adhâ, fête du sacrifice d'Abraham, entre religion et tradition*. París, Essalam.
- ALONSO CABRÉ, M., 2008, *L'id al-Adha: Ritual, Memoria i Jerarquia*. Barcelona, Universitat de Barcelona, memoria DEA.
- BELL, C., 1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, Oxford University Press.
- BENKHEIRA, M., 1997, *L'amour de la loi: essai sur la normativité en Islam*. París, PUF.
- , 2000, *Islam et interdits alimentaires: juguler l'animalité*. París, PUF.
- BERGEAUD-BLACKLER, F., 2007, "New challenges for Islamic ritual slaughter: a European perspective", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33 (6): 965-980.
- BERGER, P., 2002, "Secularism in retreat", en J.L. Esposito y A. Tamimi (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*. Londres, Hurst & Co., 38-51.
- BONTE, P., A.-M. BRISEBARRE, y A. GOKALP, 1999, "Sacrifice en Islam: approches anthropologiques", en P. Bonte, A.-M. Brisebarre y A. Gokalp (eds.), *Sacrifices en Islam: espaces et temps d'un rituel*. París, CNRS, 9-17.
- BOWEN, J.R., 1992, "On scriptural essentialism and ritual variation: Muslim sacrifice in Sumatra and Morocco", *American Ethnologist*, 19 (4): 656-671.
- , 2004, "Does French Islam have borders? Dilemmas of domestication in a global religious field", *American Anthropologist*, 106 (1): 43-55.
- BRISEBARRE, A.-M., 1998a, "Le sacrifice ibrahîmien", en A.-M. Brisebarre (ed.), *La fête du mouton: un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. París, CNRS, 9-40.
- , 1998b, "L'Ayd al-kabir en France", en A.-M. Brisebarre (ed.), *La fête du mouton: un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. París, CNRS, 43-188.
- CHELHOD, J., 1955, *Le sacrifice chez les arabes*. París, PUF.
- CHERRIBI, O., 2003, "The growing islamization of Europe", en J.L. Esposito y F. Burgat (eds.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*. Londres, Hurst & Co., 193-213.
- COMBS-SCHILLING, E., 1989, *Sacred Performances: Islam, Textuality, and Sacrifice*. Nueva York, Columbia University Press.
- DASSETTO, F., y M.-N. HENNART, 1998, "Belgique: pratiques et significations de l'Ayd al-kabir", en A.-M. Brisebarre (ed.), *La fête du mouton: un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. París, CNRS, 191-203.
- DE HEUSCH, L., 1976, "Pour une nouvelle problématique du sacrifice", en *Systèmes de Pensé en Afrique Noire*, 2: 7-22.
- DELGADO RUIZ, M., 1986, *De la Muerte de un Dios: La Fiesta de los Toros en el Universo Simbólico de la Cultura Popular*. Barcelona, Península.
- , 1990, "Espacio sagrado, espacio de la violencia", en S. Boesch y L. Scaraffia (eds.), *Luoghi Sacri e Spazi della Santità*. Turín, Rosenberg e Selier, 209-218.
- DENNY, F.M., 1985, "Islamic ritual: perspectives and theories", en Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson, University of Arizona Press, 63-77.
- DETIENNE, M., 1979, "Pratiques culinaires et esprit de sacrifice", en M. Detienne y J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*. París, Gallimard, 7-35.
- DIALLO, S., 2000, "Risques et habitudes d'approvisionnement en viande ovine chez les musulmans d'Afrique Noire", *La Médina*, 5: 29.

- DIOP, A. M., 2000, "Entre Le Coran et la Sounna", *La Médina*, 5: 59.
- DIOP, M., y Laurence MICHALAK, 1996, "'Refuge' and 'prison': Islam, ethnicity, and the adaptation of space in workers' housing in France", en B. D. Metcalf (ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley, University of California Press, 74-91 (disponible en <<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft2s2004p0/>>).
- DOUGLAS, M., 1978, *Símbolos Naturales*. Madrid, Alianza Editorial.
- DURAND, J.-L., 1979, "Bêtes grecques: propositions pour une topologie des corps à manger", en M. Detienne y J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*. París, Gallimard, 133-165.
- EL-AWADY, A., 2003, "Is Islamic slaughtering cruel to animals?", en Islamonline.net (disponible en <<http://www.islamonline.net/English/Science/2003/02/article01.html>>).
- GEERTZ, C., 1994, *Observando el Islam*. Barcelona, Paidós.
- GELLNER, E., 1969, *Saints of the Atlas*. Londres, University of Chicago Press.
- , 1986, *La Sociedad Musulmana*. México, FCE.
- GOKALP, A., 1998, "Turquie: le kurban à Istanbul", en A.-M. Brisebarre (ed.), *La fête du mouton: un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. París, CNRS, 224-245.
- GÖLE, N., 2007, *Interpenetraciones*. Barcelona, Bellaterra.
- GONÇALVES, J. Mapril, 2008, *A "Modernidade" do Sacrifício: Qurban, Lugares e Circuitos Transnacionais entre Bangladeshis em Lisboa*. Lisboa, ICS, tesis doctoral.
- GRANDIN, N., 1978, "Note sur le sacrifice chez les arabes musulmans", *Systèmes de Pensé en Afrique Noire*, 3: 87-114.
- HABERMAS, J., 2006, "Religion in the public sphere", *European Journal of Philosophy*, 14 (1): 1-25.
- HAWTING, G., 2006, "Introduction: the development of islamic ritual", en G. Hawting (ed.), *The Development of Islamic Ritual*. Aldershot, Ashgate, xiii-xxxix.
- HERRENSCHMIDT, O., 1989, "Sacrificio simbólico o sacrificio eficaz", en M. Izard y P. Smith (eds.), *La Función Simbólica*. Madrid, Júcar, 181-204.
- HERVIEU-LÉGER, D., 1999, *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. París, Flammarion.
- HUBERT, H., y M. MAUSS, 1995, *Assaig sobre la Naturaleza i Funció del Sacrifici*. Barcelona, Icària.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1997, *Tristes Trópicos*. Barcelona, Paidós.
- MAUSS, M., 1979, "Técnicas y movimientos corporales", en M. Mauss, *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos, 337-358.
- PARKIN, D., 1992, "Ritual as spatial direction and bodily division", en D. de Coppet (ed.), *Understanding Rituals*. Londres, Routledge, 11-25.
- RAMADAN, T., 1998, *Les musulmans dans la laïcité*. Lyon, Tawhid.
- RAPPAPORT, R., 2001, *Ritual y Religión en la Formación de la Humanidad*. Madrid, Cambridge University Press.
- REYSOO, F., 1991, *Pèlerinages au Maroc*. París, Editions de M.S.H.
- ROBERTSON-SMITH, W., 1894, *Lectures on the Religion of the Semites*. Londres, Adam and Charles Black.
- ROY, O., 2005, *La laïcité face à l'Islam*. París, Stock.
- SALVATORE, A., 2004, "Making public space: opportunities and limits of collective action among Muslims in Europe", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (5): 1013-1031.

- SALVATORE, A., y M. LEVINE, 2005, "Reconstructing the public sphere in Muslim majority societies", en A. Salvatore y M. LeVine (eds.), *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies*. Nueva York, Macmillan, 1-23.
- SEVERI, C., 2007, "Learning to believe: a preliminary approach", en D. Berliner y R. Sarró (eds.), *Learning Religion: Anthropological Approaches*. Londres, Berghahn Books, 21-30.
- SIDDIQI, M. I., 1978, *Animal Sacrifice in Islam*. Lahore, Kazi Publications.
- VIALLES, N., 2000, "Où est la compassion pour les animaux?", *La Médina*, 5: 48-49.

The faults of the text: debates about the ritual practices of european muslims ♦ Alberto López Bargados ♦ Universitat de Barcelona, Spain ♦ alopezbargados@ub.edu

After revising the application of the different theories of the ritual offered by anthropology in Muslim contexts, and more specifically, the analysis of the practice of the sacrifice during the *Ayd al-adha* feast, the article seeks out the problems that diverse Muslim communities settled in Europe encounter in order for the sacrifice to take place and the eventual changes that subdue the ritual practice. At the same time, the article considers the controversy surrounding the Muslim practice of sacrifice in Europe as an example of a general problem about the place that the religious practices should occupy in the European public sphere.

KEYWORDS: Islam, migrations, Europe, ritual, sacrifice, public sphere.